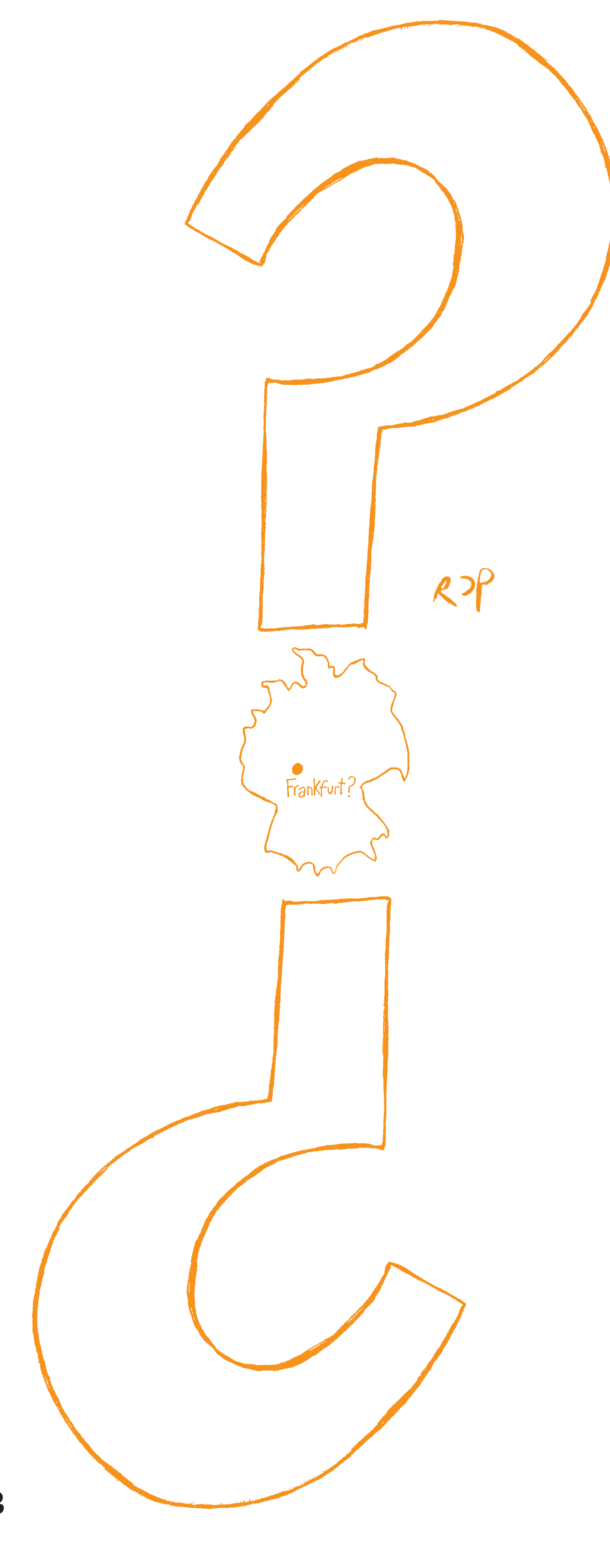
JOSÉ PABLO FEINMANN

LA FILOSOFÍA Y EL BARRO DE LA HISTORIA

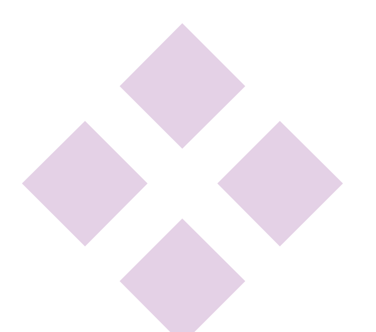
CLASE N° 29

LA ESCUELA DE FRANKFURT





Suplemento especial de Página/12



Podríamos entrar en el estudio de la Escuela de Frankfurt de varios, diversos modos. Supongo que uno de ellos es encontrarnos con Adorno y Horkheimer en su exilio en Estados Unidos, escribiendo durante la guerra, exactamente en California, uno de los textos más importantes de la filosofía del siglo XX. Walter Benjamin había permanecido en Europa. Adorno lo había instado a emigrar. Y Benjamin había respondido: "Aún hay posiciones que defender en Europa". Cuando decidió su exilio era casi tarde y la desgracia de una frontera que se cierra justo el día en que él quiere atravesarla lo llevó a la muerte. Esa frontera era la de Francia con España. Cuando Benjamin llegó allí –no en buenas condiciones y con una certeza de la derrota que lo abrumaba– los españoles habían cerrado la frontera como si la hubieran cerrado para él. Se suicidó esa noche. Hay una novela de Tununa Mercado, escritora de una prosa exquisita, que narra el hecho.

"DIALÉCTICA DEL ILUMINISMO"

El libro que, en California, Theodor Adorno y Max Horkheimer escribieron juntos habría de publicarse recién en 1947, por medio de una editorial holandesa, bajo el título de *Dialéctica del iluminismo (Dialektik der Aufklärung)*. El Prólogo está fechado en Los Angeles, California, mayo de 1944, y, en él, hay ya varios textos esenciales. Adorno y Horkheimer confiesan que se habían propuesto "nada menos que comprender por qué la humanidad, en lugar de entrar en un estado verdaderamente humano, desembocó en un nuevo género de barbarie" (*Dialéctica del iluminismo*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1988, p. 7). Se escucha en este texto de apertura el estruendo de la época en que fue escrito. Estamos en plena Segunda Guerra Mundial. A y H (Adorno y Horkheimer) estaban informados sobre la existencia de innumerables campos de concentración, aunque no todavía de la "solución final", del exterminio. Que se pregunten por qué la humanidad desembocó en la barbarie cuando habría debido entrar en "un estado verdaderamente humano" expresa el proyecto del libro: ¿qué pasó con la razón iluminista? ¿No iba la razón a liberar a los hombres? ¿No iba a quitarles el miedo, a develarles el futuro? ¿Cómo es posible entonces que la noche más terrible se haya desatado sobre Europa? Se trata, pues, de interrogar a la razón iluminista. ¿Por qué sus promesas no se cumplieron? ¿Había en ella algo equivocado? O peor aún: esas promesas, ¿no se cumplieron a *pesar de ella* o *por ella*? El planteo de A y H es radical: si el mundo ha resultado ser lo opuesto de lo prometido por el Iluminismo, ¿es por haber traicionado a éste? ¿O es *por* el Iluminismo que el mundo se transformó en lo que es?

A y H reconocen que el pensamiento iluminista es fundamental para la libertad de las sociedades. Sin embargo, aseguran haber descubierto, en su investigación, que ese pensamiento "no menos que las formas históricas concretas y las instituciones sociales a las que se halla estrechamente ligado, implican ya el germen de la regresión que hoy se verifica por doquier" (*Ibid.*, p. 9). A y H quieren asumir (ellos) urgentemente esta tarea porque no desean dejársela a "sus enemigos". "Sus enemigos" no son los enemigos de ellos, sino los enemigos "del progreso". La reflexión que se proponen no es sobre el "progreso", sino "sobre el aspecto destructor del progreso". Los enemigos de A y H son también los marxistas dogmáticos, los marxistas del stalinismo, a quienes conocen bien y por quienes (por el régimen soviético en general) han perdido muchas de sus esperanzas. No hay que dejarle la reflexión sobre los aspectos destructivos del progreso al "pensamiento ciegamente pragmatizado" (*Ibid.*, p. 9). ¿Qué es lo que este pensamiento no hace, por qué se torna pasible de ser llamado así, "pragmatista"? Porque "pierde su carácter de superación y conservación a la vez, y por lo tanto también su relación con la verdad" (*Ibid.*, p. 10).

Observemos algo importante: A y H aceptan en este texto los tres momentos de la dialéctica hegeliana. Hablan de "superación" y "conservación". Hablan, en suma, del *aufhebung* hegeliano. Recordarán ustedes este concepto de Hegel. La verdad era *resultado* porque superaba las formas negadas por el movimiento dialéctico de lo real pero *conservándolas*. Superar-conservando es lo que posibilita llegar al momento final de la dialéctica, ése en que las contradicciones se concilian en una síntesis superior. Veremos que Adorno y Horkheimer habrán de oponerse a esta concepción hegeliana de la dialéctica, de aquí que me importe señalar que, en este Prólogo, aún la utilizan buscando apartarse de un movimiento pragmático que no entienda que el progreso puede, a la vez, ser progresivo y destructivo.

Reflexionan, en seguida, sobre el progreso social. No niegan ese progreso. Pero encuentran en él la "condena natural de los hombres" (*Ibid.*, p. 11) Penetremos en el largo aliento de este texto: llega hasta Foucault. La permanencia del pensamiento frankfurtiano –y, en gran medida, del libro que analizamos– se encuentra en su aceptación por parte de los pensadores posestructuralistas. Cuidado: no adelantarse. Pero tender líneas hacia delante. De la *Dialéctica del iluminismo* salen muchas líneas y otras las han ido a buscar pensadores de los sesenta y los setenta y hasta del presente. Pareciera extraño que el "progreso social" condene a los hombres. Pero A y H fundamentan lo que dicen: "El aumento de la producción económica, que engendra por un lado las condiciones para un mundo más justo, procura por otro lado al aparato técnico y a los grupos sociales que disponen de él una inmensa superioridad sobre el resto de la población" (*Ibid.*, p. 11). No debieran dos marxistas sorprenderse por esto: los grupos sociales que disponen del "aparato técnico" que engendra las condiciones para "un mundo más justo" son eso que Marx había llamado "las clases dominantes"; raro sería, entonces, que ellas engendren un mundo más justo dado que su razón de ser es la desigualdad y raro que no dispongan de "una inmensa superioridad sobre el resto de la población" ya que, al poseer el "aparato técnico" (o, digamos, las fuerzas productivas y las represivas), son, con incontrastable evidencia, superiores al resto de la población y, definitivamente, son superiores a aquellos seres humanos a quienes emplean en sus industrias. Veremos que los frankfurtianos hicieron un *giro* en su condición de marxistas. Giraron el *eje* de su razonamiento. Pasaron de la centralidad de la lucha de clases a la centralidad de las relaciones del hombre con la naturaleza. Hay, en el razonamiento que hemos detallado, una ausencia de conflictividad de clases que acaso (acaso, digo) revele ese giro. Por otra parte, el mismo texto, leído desde Foucault, expresa que la técnica, aunque produzca *progreso social*, genera también dominio sobre los hombres.

EL DOMINIO DE LA OBJETIVIDAD

En el segundo excursus de la primera parte A y H se ocupan de Kant, Sade y Nietzsche, a quienes califican de "inflexibles ejecutores del iluminismo" (*Ibid.*, p. 12). Pero, muy especialmente, muestran "cómo el dominio de todo lo que es natural en el sujeto dueño de sí concluye justamente en el dominio de la objetividad y de la naturalidad más ciega" (*Ibid.*, p. 12). Tenemos aquí la crítica heideggeriana al sujeto de la modernidad. No en vano la *Dialéctica del iluminismo* sigue agotando ediciones: se puede leer desde Heidegger. Se puede, ergo, leer desde el posestructuralismo. Se puede leer –también y muy especialmente– desde la academia norteamericana. A y H centran su crítica a la sociedad burguesa en el dominio que el sujeto ejerce sobre la naturaleza. El "sujeto dueño de sí" domina a la objetividad y a la naturalidad. A este sujeto dominador A y H le darán el nombre de *razón instrumental*. ¿Conocían los trabajos de Heidegger sobre la subjetividad moderna en tanto sometedora de "todo lo ente"? Posiblemente. Adorno odiará a Heidegger y le consagrará un cuasi-libelo titulado *La jerga de la autenticidad*, pero el concepto de *razón instrumental* se desprende como un fruto maduro de la crítica de Heidegger al mundo moderno. Esto, si me permiten una recurrencia a la visibilidad objetal de la mercancía, determina que los libros de Adorno y Heidegger, en una librería como *Guadalquivir*, por ejemplo, donde compro mis libros de filosofía, se exhiban muy cerca unos de otros. También determina que la industria española del libro edite tan intensivamente las obras de Heidegger como las de Adorno. Hay un triunfo cultural en esto. Y es el que decretan las filosofías basadas en la crítica al sujeto de la modernidad: las posestructuralistas y las posmodernas.

¿Qué entienden A y H por *iluminismo*? "El iluminismo", escriben, "en el sentido más amplio de pensamiento en continuo progreso, ha perseguido siempre el objeto de quitar el miedo a los hombres y de convertirlos en amos" (*Ibid.*, p. 15). La razón, que se identifica con el progreso, al conocerlo *todo*, le quita a la realidad su magia. Esta realidad *desencantada* (la lectura correcta, adecuada de Max Weber se hace presente aquí) no tiene poder alguno para atemorizar a los hombres: es transparente a su conocimiento. A la vez, este hombre que todo lo conoce y lo penetra, que ha eliminado cualquier imprevisto en la realidad, que no le teme a nada, se convierte en *amo* de esa realidad. Esto es el iluminismo: la razón humana desencantando al mundo real y entronizando al hombre como amo que todo lo conoce y todo lo domina. El iluminismo sería, de este modo, la realización plena del sueño cartesiano: la razón somete a la realidad. Así las cosas, escriben nuestros autores: "Lo que los hombres quieren aprender de la naturaleza es la forma de utilizarla para lograr el dominio integral de la naturaleza y de los hombres" (*Ibid.*, pp. 16/17). Antes, antes del iluminismo, "los hombres buscaban, en el ritual mágico, influir sobre la naturaleza" (*Ibid.*, p. 18). Los hombres creían en los demonios y les temían. El iluminismo, matando ese mundo pre-racional, les quita ese miedo y los transforma en amos. "A partir de ahora la materia debe ser dominada más allá de toda ilusión respecto a fuerzas superiores a ella o inmanentes en ella, es decir, de cualidades ocultas. Lo que no se adapta al criterio del cálculo y la utilidad es, a los ojos del iluminismo, sospechoso" (*Ibid.*, p. 18). Hay una notable coincidencia con los planteos de Heidegger. Es correcto, impecable que se expongan juntos en las librerías de filosofía. Recordemos a Heidegger en su crítica al sujeto de la modernidad, que tanta escuela, coherentemente, hará en los posmodernos: "La liberación respecto de una certeza de salvación de tipo revelado es, en sí, una liberación hacia una certeza en la que el hombre pueda estar, por sí mismo, seguro de su determinación y su tarea. El aseguramiento del supremo e incondicionado autodespliegue de todas las capacidades de la humanidad *en dirección del incondicionado dominio de toda la tierra* es el oculto acicate que impulsa al hombre moderno a salidas cada vez más nuevas y más absolutamente nuevas, y lo obliga a establecer vínculos que le pongan en seguro el aseguramiento de su proceder y la seguridad de sus metas" (Heidegger, *Nietzsche*, tomo II, ed. cit., p. 121. Cursivas mías). Este "incondicionado dominio de toda la tierra" que postula Heidegger encuentra en A y H otra formulación, pero idéntica: "El iluminismo es totalitario" (*Ibid.*, p. 19). ¿Recuerdan nuestras primeras clases? ¿Recuerdan esa boutade que arrojé: "Descartes le cortó la cabeza a Luis XVI"? Aquí se ve más claro que nunca el rigor de esa afirmación. Lo que Heidegger señala en Descartes (el hombre en la centralidad como "amo de todo lo ente"), A y H lo señalan en el iluminismo ("el dominio integral de la naturaleza y de los hombres"). Este "dominio de los hombres" aparece más en A y H que en Heidegger por su condición de marxistas. No es que Heidegger no piense que el "amo de lo ente" no domine también al ente hombre. Pero, reacio a establecer diferencias entre los "hombres" porque esto lo llevaría a una tematización del *conflicto*,

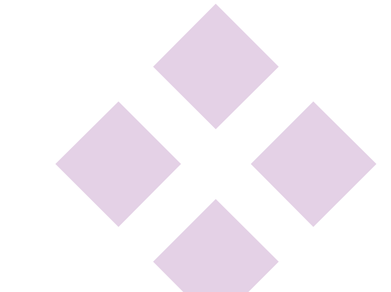
Heidegger pondrá el acento en el "olvido del Ser". De todos modos, preguntemos: ¿en qué "mundo" "cae" el Dasein cuando "cae" en el mundo del hombre "amo de lo ente que ha olvidado al Ser", el que, además, se ha "retirado"? Cae, como en *Ser y tiempo*, en el mundo de la inautenticidad. Pero esta vez, al estar instaurada la inautenticidad por el "olvido del ser" y al estar imposibilitada la salida de ella por el "retiro" del Ser, ¿queda alguna posibilidad para el Dasein de una existencia auténtica? Sólo puedo señalar, aquí, el problema. Heidegger intentará solucionar estas cuestiones y otras en textos como *Acerca del evento* o *Meditación*. No creo que lo haya logrado. Para su traductora argentina, y experta en su pensamiento último, la posibilidad que le queda al Dasein es "lo que ya Kierkegaard llamara 'salto', dado que ninguna mediación puede llevar a lo totalmente otro" (Dina V. Picotti, *Heidegger en castellano*, revista *Ñ*, 1/7/2006). Si el Dasein tiene que "saltar" para acceder al Ser en tanto "lo totalmente otro", estamos en los dominios de la religión, de aquí que la recurrencia a Kierkegaard sea correcta. El hombre, si quiere encontrar a Dios, llegar a él, no tiene mediación posible, no tiene camino ni sendero alguno. Dios no es cognoscible, ni por la razón ni por el arte. Dios es "lo absolutamente otro", como bien dicen los teólogos. De aquí que el camino hacia Él sea un *salto*. Ese salto es la fe. El último Heidegger ya no pertenece a la filosofía.

EL "AFUERA" Y EL "ADENTRO"

Vuelvo a Adorno y Horkheimer, aunque no me he apartado de ellos al traer otra vez a Heidegger al centro de la escena. La *Dialéctica del iluminismo* no cesa en explicitar el dominio que el hombre, por medio del logos (la razón), ha instaurado sobre la totalidad de lo real. Este dominio, al ser absoluto, lleva al hombre a colocarse en el lugar de Dios: "La semejanza del hombre con Dios consiste en la soberanía sobre lo existente, en la mirada patronal, en el mando" (*Ibid.*, p. 22). Sabemos que los revolucionarios de Francia se alzaron en armas contra hombres que, sin iluminismo mediante, sino por el poder monárquico solamente, se creían dioses, y hasta argumentaban gobernar por "derecho divino". Probablemente necesitaron, para la insolencia suprema del acto revolucionario, asumirse ellos, desde la razón, también como dioses. Pero esto no se lo plantean A y H. Ellos tienen que dar una batalla contra la razón y sobre todo contra la razón iluminista que ha venido para poner todo bajo su noción de orden: "El iluminismo se relaciona con las cosas como el dictador con los hombres, pues el dictador sabe cuál es la medida en que puede manipular a éstos. El hombre de ciencia conoce las cosas en la medida en que puede hacerlas. De tal suerte el *en-sí* de éstas se convierte en *para-él*" (*Ibid.*, p. 22). Aparecen, también aquí, las críticas al sujeto cognoscente: "Las múltiples afinidades entre lo que existe son anuladas por la relación única entre el sujeto que da sentido y el objeto privado de éste, entre el significado racional y el portador accidental de dicho significado" (*Ibid.*, p. 24). Hay pasajes en que A y H ahondan su análisis. Proponen al iluminismo como un acto de pensamiento que busca liberar a los hombres del terror *conociéndolo todo*. Cuando ya no queda nada desconocido, el hombre se ha liberado del terror, cree. "No debe existir ya nada *afuera*, puesto que la simple idea de un *afuera* es la fuente genuina de la angustia" (*Ibid.*, pp. 29/30). Esta angustia, que busca ser eliminada, lleva a los iluministas que guían la sociedad por un camino que conduce a la barbarie; a esa barbarie que A y H señalan en el Prólogo de su libro. (Adorno, coherente con este rechazo a la razón, expresará, no muy explícitamente, un *antihumanismo*: "El propio Adorno gustaba de llamarse 'antihumanista', no sólo por (...) su antipatía por las connotaciones positivas de cualquier definición estática de la naturaleza humana, sino también a causa del temor de que el antropocentrismo pudiera significar la denigración concomitante de la naturaleza", Martin Jay, *La imaginación dialéctica, una historia de la Escuela de Frankfurt*, Taurus, Madrid, 1986, p. 429.) El iluminismo se vuelve *cosa*, se deifica para someter la *cosa*. Volvamos brevemente sobre esa idea del *adentro* y el *afuera*, es demasiado rica como para pasar por ella velozmente. Se trata, para la ratio iluminista, de eliminar el *afuera*. El *afuera*, "su simple idea", genera angustia. Habrán observado que el hombre de la modernidad (¡y ni hablar el de la posmodernidad!) ha creado el *adentro* como espacio de la seguridad. En el caso de A y H, a ellos estamos interpretando, el conocimiento actúa como un acto de apresamiento y puesta en seguridad de las cosas, de la exterioridad. Si lo que se conoce es lo que se asegura, lo que se asegura ya no genera "miedo". Está *adentro* porque es conocido. Esto se ve en esa forma de mundo de la magia, de los dioses y los demonios que es la narrativa de terror. El *afuera* es siempre el lugar del riesgo. El *adentro* es la casa, el hogar, la seguridad de lo propio. Recuerdo una escena de la película *Drácula*, que dirigió el gran Tod Browning, con el gran (créanme: fue un grande) Bela Lugosi (habrán visto, supongo, el film de Tim Burton, *Ed Wood*, en el que Martin Landau hace una interpretación dolorosa y genial del morfinómano Lugosi), en que uno de los habitantes de la casa acechada por el Conde, y en la que está su enemigo mortal el Doctor Van Helsing, ese habitante de la casa, decía, que está cerrada con todas las cerraduras posibles porque el Conde, el terror, está *afuera*, de pronto anuncia, sin hesitación, sin duda ninguna: "Drácula está en la casa". Este momento, el de la irrupción del *afuera* en el *adentro*, es el que la razón intenta bloquear. Sólo así los hombres vivirán serenos: cuando lo dominen todo. El modo de ese dominio es el de la razón instrumental, que conoce dominando, que conoce interiorizando, por medio de su conocimiento sometedor, el *afuera* que, antes, amenazaba. (Hay una muy buena edición del *Drácula* de Bram Stoker, que escribió su novela en 1897, hecha por la editorial Longseller y tiene, como si fuera poco, ilustraciones de Carlos Nine.) El mundo de la razón iluminista es un mundo sin miedo. Pero es un mundo de sujetos sujetados por la razón. El costo de la pérdida del miedo a lo extraño, a lo extranjero, es el encierro en la racionalidad instrumental. De aquí que Foucault haya trabajado tan bien estos temas: la razón, para diferenciarse de la locura, para no ser acechada por ella como lo Otro, crea los manicomios y encierra entre sus muros a quienes la perdieron, a quienes "perdieron la razón", a los locos. Quiero decir: los que la perdieron son encerrados por los que la tienen. Y, en la esfera de la sociedad, el delincuente, el que ha roto el contrato que todos establecen para vivir en convivencia, es encerrado en la prisión y vigilado desde el panóptico.

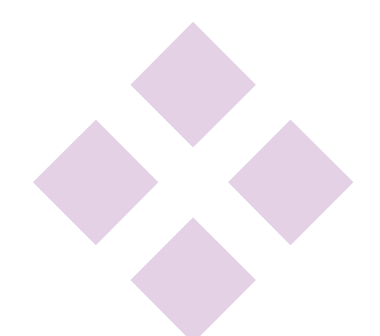
LA ALEGORÍA DE ODISEO

Escriben A y H: "El pensamiento se deifica en un proceso automático que se desarrolla por cuenta propia, compitiendo con la máquina que él mismo produce para que finalmente lo pueda sustituir" (*Ibid.*, p. 40). Esta reificación del pensamiento se realiza en el pensamiento matemático. ¿Hacia dónde lleva todo esto? Sigamos. Con la expansión de la economía mercantil burguesa "el oscuro horizonte del mito es aclarado por el sol de la *ratio* calculante, *bajo cuyos gélidos rayos maduran los rayos de la nueva barbarie*" (*Ibid.*, p. 48. Cursivas mías). A y H lamentan dejar atrás el mundo premoderno con sus dioses y sus mitos y sus miedos como parte del misterio de la existencia. Ese lamento de Heidegger, *todo pierde su misterio*, asoma en A y H. La crítica de la Escuela de Frankfurt, aunque no lo confiese abiertamente, con el corrimiento del eje de la lucha de clases a la relación de dominio del hombre sobre la naturaleza, está dejando de lado a Marx (no olvidemos que la Escuela se reclama *marxista*) en tanto pensador que ve en el trabajo con la objetividad la posible emancipación del obrero. La centralidad en la fábrica, ¿no? Ni hablemos de la visión que –desde el punto de vista de la *Dialéctica del iluminismo*– se tendría sobre el Marx del *Manifiesto* y su exaltación del poder revolucionario de la burguesía al destrozar el mundo del "idiotismo rural".



Pero la *Dialéctica del iluminismo* se encamina hacia su finalidad definitiva: demostrar que la racionalidad del hombre que somete a la naturaleza somete también a los hombres y que ese sometimiento tendrá su mayor expresión *racional* en los campos de exterminio. Ésta es la dialéctica del iluminismo: de las luces de la razón al horror planificado y frío de Auschwitz. Antes, para mostrar cómo el hombre castra sus instintos, recurrirán a una lectura sobre Odiseo, el hombre que escuchó el canto de las sirenas pero no se entregó a ellas. Nietzsche y Freud están presentes en este análisis. Concentremos nuestra atención en el personaje de Homero: "el pensamiento de Odiseo (es) igualmente hostil a la propia muerte y a la propia felicidad" (*Ibid.*, p. 50). Escucha el canto de las sirenas. Ese canto es atrapante, su belleza es tan intensa que reclama, atrae y, finalmente, mata. Odiseo lo sabe. ¿Qué hará? ¿Advertimos *conceptualmente* su drama? Está entre Nietzsche y la razón instrumental. Nietzsche le diría: "¡Arrójate sobre ese canto! ¡Muere en medio del éxtasis de tus instintos!" La razón instrumental le dice: "Esas sirenas son el *afuera*, el peligro, lo desconocido. Protégete". Escriben A y H (que logran en este pasaje acaso la cumbre de su trabajo): "Quien quiere perdurar y subsistir no debe prestar oídos al llamado de lo irrevocable, y puede hacerlo sólo en la medida en que no esté en condiciones de escuchar" (*Ibid.*, p. 50). ¿Qué hace con sus compañeros de navegación, subalternos, obedientes a su autoridad de jefe? "Les tapa las orejas con cera y les ordena remar con todas sus energías" (*Ibid.*, p. 50). Escriben A y H: "Esto es lo que la sociedad ha procurado siempre. Frescos y concentrados, los trabajadores deben mirar hacia adelante y despreocuparse de lo que está a los costados" (*Ibid.*, p. 50). Obedecen, "con rabiosa amargura" (*Ibid.*, p. 50). Sigamos, ahora, a A y H en uno de sus mejores textos: "La otra posibilidad es la que elige Odiseo, el señor terrateniente, que hace trabajar a los demás para sí. Él oye, pero impotente, atado al mástil de la nave, y cuanto más fuerte resulta la tentación más fuerte se hace atar, *así como después también los burgueses se negarán la felicidad cuando –al crecer su poderío– la tengan al alcance de la mano*" (*Ibid.*, p. 50. Cursivas mías). Si tenemos en cuenta que *Dialéctica del iluminismo* tiene como origen unas notas que tomaba Gretel Adorno de las discusiones que Adorno y Horkheimer tenían en Santa Mónica circa 1940, resulta admirable la elaboración definitiva de textos como el de Odiseo, si bien, no es menos cierto, el libro es desparejo y hasta caótico en muchos de sus pasajes. Pero, aquí, brilla en tanto escritura y filosofía. Sigamos: ahí lo tenemos a Odiseo, atado al mástil. "Lo que ha oído no tiene consecuencias para él, pues no puede hacer otra cosa que señas con la cabeza para que lo desaten, pero ya es demasiado tarde: sus compañeros, que no oyen nada, conocen sólo el peligro del canto y no su belleza, y lo dejan atado al mástil, para salvarlo y salvarse con él" (*Ibid.*, p. 50).

A y H ven en las medidas que, en tanto patrón, toma Odiseo en su nave al pasar frente a las sirenas, una alegoría premonitoria de la dialéctica del iluminismo. Odiseo se hace sustituir por sus subordinados. El mando –la esencia del patronazgo, del poder que dirige y domina– es ser eximido del trabajo, dejárselo a otros. El que manda, manda; el que obedece, trabaja. "Los superiores experimentan la realidad, con la que ya no tienen directamente relación, sólo como sustrato, y se petrifican enteramente en el Sí que comanda" (*Ibid.*, p. 51). Tenemos aquí una mezcla de Nietzsche y Hegel. "El Sí que comanda" es la afirmación de la que parte el amo nietzscheano, el hombre aristocrático. Pero ese señalamiento de la ausencia de experiencia que los superiores tienen ante la realidad proviene de la dialéctica del amo y del esclavo que vimos en Hegel. A y H, en efecto, citan a Hegel, citan ese pasaje de la *Fenomenología del espíritu*: el señor, al colocar al siervo entre él y la cosa, se vincula con el lado dependiente de la cosa, con el lado ya constituido por el trabajo



del siervo; sólo, entonces, le queda *gozarla*, apenas eso. El siervo la trabaja, pero sometido. Hay un alejamiento de lo natural. Hay una regresión. "Esta regresión no se limita a la experiencia del mundo sensible, que está ligada a la proximidad física, sino que concierne también al intelecto dueño de sí, *que se separa de la experiencia sensible para someterla*" (*Ibid.*, p. 52. Cursivas mías). Encontramos aquí dos formas de empobrecimiento: 1) la del pensamiento; 2) la de la experiencia. Los dos campos están separados. El pensamiento, al dominar a la experiencia, la humilla. A su vez, el pensamiento, en tanto se consagra al dominio de los sentidos, humilla a los sentidos, a la experiencia.

CEDER A LOS INSTINTOS / PERDER LA RAZÓN

Retornemos sobre la alegoría de Odiseo. Notemos la unidad profunda de ciertas líneas en filosofía. Nietzsche había planteado al hombre gregario, al hombre burgués, al lector de periódicos, como el incapaz de entregarse a sus instintos. Freud definía la cultura, *su* malestar *insuperable*, porque el hombre, ese lobo de sí mismo, sólo podía generar la cultura al costo de maniatar sus instintos. ¿No es entonces Odiseo la alegoría perfecta del hombre burgués? Atado al mástil, quiere oír el canto de las sirenas, pero atar sus instintos. ¿Qué le dicen esos instintos? Que rompa las sogas que lo aprisionan y se arroje en brazos de las sirenas, de su canto enloquecedor. Ceder a los instintos será *perder la razón*. Es la razón, entonces, la que se protege. Es la razón la que se aprisiona con Odiseo. Es la razón la que, preservándose para seguir dominando a los siervos de la nave, se cercena, aniquila lo instintual, aniquila el instinto que pide libertad sin importarle el riesgo de la perdición, triunfa sobre él y condena a Odiseo a oír la belleza sin límites, pero no a ser parte de ella. La razón, de este modo, es un instrumento que esclaviza. Ese instrumento deviene *sociedad industrial*. En esta sociedad las "concretas condiciones del trabajo" producen y reproducen constantemente el conformismo. Los patrones ya no necesitan sagacidad alguna para estupidizar a los obreros. Los estupidiza el sencillo, irrefutable funcionamiento de la sociedad industrial. "Los remeros (de la nave de Odiseo, JPF) que no pueden hablar entre ellos se hallan esclavizados todos al mismo ritmo, así como el obrero en la fábrica, en el cine y en el transporte" (*Ibid.*, p. 53). (Cierto es que A y H no tenían una buena opinión del cine, al que veían sólo como arma de enajenación de los trabajadores. Supongo que habrán ignorado algunas grandes obras que ese arte ya había producido en 1940. Desde el *Potemkim* de Eisenstein hasta *M* de Lang o *El delator* y *La diligencia* de Ford o el *Nosferatu* de Murnau. Aunque imagino a Adorno y Horkheimer viendo *La diligencia* de Ford y creo que nadie, ni yo que tanto admiro a ese film y ese director, podría explicarles que *eso*, lo crean o no, es arte, tal como Adorno lo encontraba en Schoenberg, Webern o Berg.) Hacia el final de esta extensa, dura, compleja primera parte del libro nuestros autores reflexionan sobre alguna posible *praxis* subversiva ante un panorama tan desolador. "Pero la *praxis* subversiva depende de la intransigencia de la teoría respecto a la inconsciencia con que la sociedad deja que el pensamiento se endurezca" (*Ibid.*, p. 58). El pensamiento, para dominar una sociedad cosificada, se endurece, se hace *cosa*. Una cosa poderosa que cosifica a la sociedad y la unifica en esa cosificación. Es el triunfo de la instrumentalidad iluminista. La *planificación* absoluta mata al pensamiento. ¿Qué tiene que hacer la teoría? Tiene que ser intransigente, no ceder. No entrar en la inconsciencia en que la sociedad se ha sumido como resultado postrero de la reificación instrumental. Responsable de todo esto "es un complejo social de enceguecimiento" (*Ibid.*, p. 58). Es una buena definición de las sociedades burguesas modernas y, más aún, de las que hemos dado en llamar posmodernas: "*un complejo social de enceguecimiento*". Los pueblos, sometidos al trabajo unidimensional (por usar este término de Marcuse), producen continuamente un *dato*, un hecho cuantitativo, científico. Frente a él, en tanto roca, "incluso la fantasía revolucionaria se avergüenza de sí como utopismo" (*Ibid.*, p. 58). ¿En qué degenera ese utopismo? ¿En qué puede degenerar el utopismo en una sociedad cuantificada, en la que todos actúan sumergidos en la cosificación, reproduciéndola constantemente con el trabajo rígido de todos los días? "Degenera en pasiva confianza en la tendencia objetiva de la historia" (*Ibid.*, p. 58). Notable: el horizonte revolucionario ya no depende de la praxis libre de los sujetos. Hay una reificación, una cosificación de la historia. También ella tiene leyes objetivas, verificables, científicas. Tiene, así, una "tendencia objetiva". Esta tendencia libera a los hombres de cualquier intento de incidir en ella. Los hombres son cosas, la historia es objetiva. Se realiza por sí misma, librada a sus propias leyes.

¿Qué ha pasado con el mito? ¿Ha muerto o se ha *realizado* de otro modo ese mundo precartesiano de dioses y demonios? Lo que ha quitado el temor –la conquista del *afuera* por medio de la razón– ha creado otro mito. El mito del iluminismo. El iluminismo reemplaza al mito por su propio mito. Concentra en sí todos lo mitos, las leyendas y hasta los más oscuros temores. Lo único que tienen que entregar los hombres por semejante conquista es su libertad. Su sometimiento a un nuevo dios: la razón iluminista. Ya pueden estar seguros. Pero sólo eso. "La dominación sobre una naturaleza externa objetivada y una naturaleza interna reprimida es el permanente signo de la ilustración", escribe Habermas en un libro en que se muestra brillante como crítico e intérprete pero endeble cuando intenta desarrollar sus propias teorías, que no son atractivas ni dan soluciones. (La cita es de *El discurso filosófico de la modernidad*, ed. cit., p. 139.)

Hemos desarrollado el primero y extenso texto de la *Dialéctica del iluminismo*. Luego el libro penetra en Excursus y en notas aisladas que aportan lo suyo, pero lo esencial está dicho. Algunos señalamientos restan aún. En un apartado que lleva por nombre *Para una crítica de la filosofía de la historia*, Adorno y Horkheimer desarrollan un argumento de peso, imposible de obviar. Atención: "Desde el momento en que la historia como objeto de una teoría unitaria, como algo construible, no es el bien, sino precisamente *el horror*, el pensamiento es en realidad un elemento negativo" (*Ibid.*, p. 266). La historia-objeto, la historia objetal, la historia cósica, es la historia que se construye desde la ratio del iluminismo. Es la historia de la racionalidad burguesa y es, también, la historia totalitaria, cuantificada, de la Unión Soviética. Esa historia es *objeto* de una teoría unitaria. Esa teoría unitaria es la de la razón instrumental iluminista. La razón instrumenta, lo hemos visto, domina la naturaleza y domina a los hombres. Los cuantifica, los cosifica. Esa es, para Adorno y Horkheimer, la historia. *No hay otra historia*. No hay siquiera la posibilidad de una historia alternativa. Las sociedades se han transformado en eso. Y "eso" no es el "bien", es el *horror*. Aquí, es hora de decirlo (el libro se concluyó en 1944 y se publicó en 1947), A y H piensan que esa historia única, cuantificable, cósica, que, en suma, la razón instrumental que se origina en el iluminismo, ha llevado al *horror*, es decir, a los campos instrumentales, racionales de exterminio. Hay una dialéctica del iluminismo y esa dialéctica es la que lleva de la Ilustración a Auschwitz. Siguen: "La esperanza de un estado mejor se funda –en la medida en que no sea pura ilusión– menos en la certidumbre de que tal estado sería garantizado, estable y definitivo, que en la falta de respeto por aquello que –en medio del sufrimiento universal– se aparece tan sólidamente fundado" (*Ibid.*, p. 266). Hay, aquí, dos instancias opuestas. Algo que aparece como "sólidamente fundado" y un "sufrimiento universal". En nombre de ese "sufrimiento universal" es que se debe perderle el respeto a lo que aparece como "sólidamente fundado". La razón es lo "sólidamente fundado" y ella es la que ha llevado al hombre al sufrimiento extremo, al *horror*. Ahora sí: termina nuestra exposición de la *Dialéctica del iluminismo*, ese libro pesimista, amargo.

LA RAZÓN ILUMINISTA Y AUSCHWITZ

En 1940, Adorno y Horkheimer estaban tramados por un par de fuertes certezas desalentadoras. Por medio de la sociedad instrumental la burguesía había creado un poderoso aparato de integración de masas. A su vez, la Unión Soviética se desintegraba sofocando los sueños de una sociedad fuera de la lógica de la calculabilidad iluminista. Que el fracaso de la Unión Soviética era visible en 1940, es cierto. Pero lo que Adorno y Horkheimer, en su pesimismo, registran en su libro es que eso que lleva *dialécticamente* a Auschwitz es la razón burguesa. La ratio iluminista es la ratio burguesa. O sea, la burguesía, el capitalismo es el que desata el horror de Auschwitz. Ésta es una certeza muy incómoda para todo el pensamiento posmoderno que cree encontrar en la *Dialéctica del iluminismo* un aliado en su crítica a la razón. Los posmodernos quieren pulverizar la razón de la modernidad para establecer una historia con racionalidades parcializadas, fragmentarias. Creen que la muerte de la historia como totalidad (a lo Hegel, a lo Marx) es la muerte de una historia totalitaria opuesta a una historia de las pluralidades, a una historia *democrática*. Una historia en que la que triunfa es la democracia liberal contra los totalitarismos estatales del Este y del Oeste. Pero, según el análisis de Adorno y Horkheimer, Auschwitz no es una creación del estado totalitario nacionalsocialista, sino una creación (o el *resultado dialéctico* de ella) de la ratio del iluminismo, que fue la responsable de la muy burguesa revolución de 1789. Aquí, Adorno y Horkheimer no son pasibles de ser instrumentados por los impugnadores de la razón. *El nacionalsocialismo fue una creación de la racionalidad instrumental burguesa*. ¿Se habrán dado cuenta o creyeron que éramos idiotas? La globalización del libremercado capitalista totalizó la historia y los posmodernos tuvieron que guardarse sus poéticas de los pequeños relatos. El imperio bélico-comunicacional había creado un gran, enorme relato: el choque de civilizaciones. Y en eso estamos todavía.

Esta dialéctica que establecen Adorno y Horkheimer se puede cuestionar. Se trata, no hay duda posible, de un desarrollo dialéctico. Lo cual implica una *teleología*. Algo que tiene que realizarse inmanente y necesariamente *en* la historia. ¿Toda teleología no es una forma metafísica y cosificada de la historia? ¿Cómo postular un *desarrollo* que tiene que realizarse necesariamente? ¿No apesta esto a hegelianismo? ¿No postulaba el maestro de Jena que había un *telos* (fin) inmanente a la historia cuyo cumplimiento, a través de mediaciones dialécticas cada vez más complejas por la superación conservante (*aufhebung*), era *necesario*? ¿Qué *necesariedad* dialéctica hay en el itinerario de la razón instrumental del iluminismo a Auschwitz? Terry Eagleton (alguien que todavía, al menos, se empeña en defender al marxismo de los innumerables ataques de las filosofías post) afirma que, en Marx, lo teleológico es menos ambicioso que la dialéctica iluminismo-Auschwitz: "En realidad, algunos posmodernos parecen proponer una teleología de tipo mucho más ambicioso: la idea, por ejemplo, de que el iluminismo lleva inevitablemente a los campos de concentración" (Terry Eagleton, *Las ilusiones del posmodernismo*, Paidós, Buenos Aires, 1998, p. 78). No es a Adorno y Horkheimer a quienes llama posmodernos, pero eso permite ver que la posmodernidad se apoderó de las tesis de ambos. Que ambos, por decirlo así, fueron posmodernizados. Desde luego: ¿cómo habrían de perderse la oportunidad de adjudicarle Auschwitz a la racionalidad histórica? Ya ven qué es la historia, dirán: conduce a la masacre. Ergo, no hay historia. Sólo hay pequeños relatos. Adorno y Horkheimer son más serios que eso, aunque hayan sido utilizados por los filosofantes del fin de la Guerra Fría. ¿En qué sentido son más serios? Adorno, sobre todo, habrá de entregarse a una lacerante reflexión sobre los campos de exterminio. La cuestión, para él, será la siguiente: si la razón instrumental llevó a Auschwitz, ¿qué es Auschwitz? ¿Se puede pensar Auschwitz?

el próximo domingo
CLASE Nº 30
AUSCHWITZ Y LA FILOSOFÍA